



HAL
open science

La communauté Vie et Partage, de la Martinique à Paris

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. La communauté Vie et Partage, de la Martinique à Paris : Effets de génération et reformulation de l'engagement catholique en contexte migratoire. Valérie Aubourg; Jacques Barou; Cécile Campergue. Migrants catholiques en France. Ancrages sociaux et religieux, Presses universitaires de Grenoble, pp.141-154, 2023, 978-2-7061-5160-6. halshs-04248640

HAL Id: halshs-04248640

<https://shs.hal.science/halshs-04248640>

Submitted on 18 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La communauté Vie et Partage, de la Martinique à Paris

Effets de génération et reformulation de l'engagement catholique en contexte migratoire

Yannick Fer

D'une génération à l'autre, la transmission d'une appartenance confessionnelle n'est que rarement une reproduction à l'identique. Au-delà d'une opposition simpliste entre religions de conversion ou d'héritage, les parcours religieux sont façonnés à la fois par des choix personnels et des évolutions du contexte social, des transformations des formes de l'engagement, des facteurs tels que l'élévation du niveau d'éducation ou la profession et, bien sûr, les mouvements migratoires. Le cas de la communauté catholique Vie et Partage, fondée en 2000 en Martinique et implantée depuis 2003 en métropole, illustre cet entrecroisement entre changements religieux, sociaux et individuels. Il éclaire aussi la position spécifique des Antillais, et plus largement des citoyens ultramarins, au sein du cadre national français (Célestine et Roger, 2014).

Motivée à l'origine par un projet de régénération morale de la société martiniquaise, la communauté a d'abord visé la « conversion » des catholiques locaux. Elle s'est, dans un second temps, développée en France métropolitaine pour accompagner les enfants de ces « convertis » martiniquais partis y faire des études ou travailler. D'un enjeu personnel et local, on glisse donc à des enjeux de transmission intergénérationnelle et de maintien de l'ancrage catholique en situation de migration. Dans ces deux lieux d'implantation, les activités mises en œuvre sont similaires, une même attention est [142] accordée à la réformation de la vie conjugale et de la masculinité. Mais le contexte dans lequel ces activités et ces objectifs prennent sens diffère de manière significative.

Après une présentation des circonstances dans lesquelles la communauté s'est créée en Martinique, je m'intéresserai au groupe parisien de Vie et Partage, afin de montrer comment ces jeunes catholiques antillais élaborent, sur le registre d'une réappropriation militante de l'héritage catholique, des formes d'engagement religieux distinctives où s'entrecroisent plusieurs variables sociologiques telles que les rapports de genre, les écarts de générations, les parcours scolaires et la carrière professionnelle.

Vie et Partage en Martinique : un projet catholique de régénération morale

Le catholicisme créole qui a émergé dans les Antilles françaises de la seconde moitié du XIX^e siècle après l'abolition de l'esclavage avait, selon l'historien Philippe Delisle, deux principales caractéristiques. La première concerne la persistance d'une « norme morale spécifique » en matière conjugale : il y a peu de mariages chrétiens et la majorité des naissances sont donc dites « illégitimes ». Après une période initiale où de nombreux mariages sont célébrés religieusement, dès 1868, le taux de nuptialité tombe à 4 pour 1 000 (Delisle, 2000, p. 253). L'évolution des « modèles familiaux » jusqu'à aujourd'hui indique qu'il ne s'agit pas simplement d'un enjeu religieux, mais plus largement d'un mode spécifique de conjugalité qui n'entre pas dans le cadre défini par l'institution du mariage. En 2011, la part des familles monoparentales était 2,5 fois plus élevée aux Antilles qu'en métropole et « plus de la moitié [des familles avec enfants de moins de 25 ans] était composée d'une femme ou d'un homme vivant seul(e) avec leur(s) enfant(s) » (Marie et Breton, 2015, p. 58). Statistiquement, le niveau d'éducation de la mère vient toutefois pondérer cette tendance générale : si « près d'un enfant sur deux, dont la mère n'a aucun diplôme, vit toute son enfance (0-10 ans) seul avec elle [...] seule une petite minorité de ceux ayant une mère titulaire d'un diplôme supérieur au baccalauréat connaît le même parcours » (*ibid.*, p. 59).

La seconde caractéristique de ce catholicisme créole est un besoin fort de protection, qui inspire fréquemment la combinaison de rituels catholiques et non-catholiques afin de se protéger contre les « mauvais esprits » (Delisle, 2000, p. 260). Ces pratiques traduisent aussi une certaine autonomie vis-à-vis de l'autorité ecclésiale, qui va de pair avec des formes de piété que le vocabulaire catholique regroupait couramment, au moins jusqu'au début des années 1980 (Prudhomme, 2010), sous le terme « populaires » : [143] dévotion mariale, pèlerinages, images saintes, bénédictions, prière du chapelet etc. Mobilisée principalement dans des luttes de classement internes à l'Église catholique, la notion de catholicisme populaire (ou de « religion populaire ») est tombée en désuétude en sciences sociales, mais elle peut en l'occurrence aider à penser des oppositions idéologiques entre groupes sociaux dominants et dominés (Obadia, 2010, p. 41). Les mouvements du renouveau charismatique catholique ont en effet contribué à une reconfiguration de ces oppositions : souvent initiés par des membres des classes sociales dominantes, ils affirment à la fois leur intransigeance envers les pratiques « superstitieuses » (au nom du

retour à un certain conservatisme catholique) et leur volonté de réhabiliter une piété « populaire » érigée en idéal-type d'une foi simple, donc authentique.

C'est dans cette perspective que s'inscrit à l'origine la communauté Vie et Partage, dont les réunions en Martinique rassemblent aujourd'hui plus de 500 personnes, en particulier lors des « temps de partage » bihebdomadaires à l'église Emmaüs de Fort-de-France. Ses fondateurs sont des hommes laïcs, âgés à l'époque de 30-40 ans, occupant des positions professionnelles relativement élevées : le principal fondateur et actuel responsable de la communauté, Rio Maizeroi, était architecte, d'autres sont des cadres supérieurs des secteurs public et privé. Comme d'autres groupes charismatiques, ils promeuvent une libération de l'expression de soi et une expérience personnelle de la « rencontre avec le Christ ». Il s'agit aussi de revenir à une morale biblique sans compromis, pour sauver à la fois les individus et la société. Leur projet est en effet de régénérer la société et l'Église, à travers une remise en ordre des vies personnelles, sur le modèle de la conversion, qui passe par une rupture avec les deux caractéristiques héritées du catholicisme créole citées plus haut : les modes de conjugalité et les pratiques de protection.

Avant de s'investir dans l'Église catholique, la plupart d'entre eux ont été actifs au sein du réseau international des hommes d'affaires du Plein évangile¹, fondé en 1951 en Californie par des pentecôtistes promoteurs d'un « œcuménisme charismatique de terrain » (Blumhofer, 1993, p. 225). Ils ont finalement quitté ce réseau en considérant que son œcuménisme proclamé ne servait qu'à attirer des catholiques vers l'évangélisme. Mais la création de Vie et Partage participe bien de ces « emprunts évangéliques au sein du catholicisme » [144] analysés par Valérie Aubourg, qui traduisent des logiques d'appropriation et de concurrence entre catholicisme et évangélisme (Aubourg, 2020). Ce retour à l'Église catholique s'inscrit en Martinique dans un contexte d'essor du renouveau charismatique catholique, tout au long des années 1990. Des groupes de prières charismatiques se créent au sein de plusieurs paroisses, notamment au Robert sous l'impulsion de Michel-Ange Amar, l'un des futurs animateurs de Vie et Partage. La plupart des responsables du groupe parisien de Vie et Partage sont eux aussi originaires de cette commune de la côte est de l'île.

Deux communautés catholiques charismatiques inspirent les fondateurs de Vie et Partage et les aident à penser un réengagement dans l'église « au masculin », à distance des

¹ Déclinaison francophone du *Full Gospel Business Men's Fellowship International*, le mouvement est aujourd'hui connu en France sous le nom de « Chrétiens témoins dans le monde ».

représentations dominantes l'associant plutôt à une sentimentalité féminine. La première est la communauté du Chemin neuf, qui se définit comme une « communauté catholique à vocation œcuménique » et a notamment mis en place des retraites de couples, les « retraites Cana ». Dans les années 1990, Rio Maizeroi et son épouse ont été responsables de ces retraites à la Martinique et la communauté s'en est ensuite inspirée pour ses propres retraites de couples. Vie et Partage entretient en outre des relations étroites avec la communauté de l'Emmanuel, très implantée à cette époque en Martinique et plus marquée par une idéologie conservatrice et militante. L'essor du nouveau charismatique offre un espace au sein de l'Église catholique où réinvestir les dispositions acquises en milieu évangélique. Il joue aussi un rôle-clé dans l'élaboration de nouvelles formes d'engagement : ce qui aurait pu être vécu comme une sorte de régression vers une pratique religieuse majoritairement féminine et plutôt traditionnelle peut être ressaisi comme un « combat » par lequel ces hommes entendent regagner une place prééminente dans l'église et dans la société. En Martinique, Vie et Partage organise ainsi des temps de rencontre spécifiques et des « nuits des guerriers »² à destination des hommes. Et la communauté a contribué à plusieurs vocations masculines : en 2020, un jeune Martiniquais a été ordonné frère de l'ordre des dominicains et deux autres ordonnés diacres. Parallèlement, des formes de piété « populaire » comme le pèlerinage, la dévotion mariale ou la prière du chapelet, peuvent être réinvesties et « déféminisées ».

Conversion et réhabilitation de la masculinité antillaise

Les fondateurs de Vie et Partage associent leurs parcours de « conversion » à des problèmes conjugaux et à une conception problématique de la masculinité dans les sociétés antillaises. Un des fondateurs de Vie et Partage s'est « converti » quand son épouse l'a quitté de manière inattendue et il a alors choisi la chasteté comme marque de son engagement religieux – ce que son fils (qui s'est lui-même astreint à la chasteté après un divorce) traduit comme le fait de « vivre cette liberté où je n'ai pas besoin d'avoir de femme à mes côtés »³. La chasteté permet ainsi de rompre avec la dépendance masculine vis-à-vis de la sexualité (et donc des femmes) : ce n'est pas « une punition », dit R.

² Ces nuits avaient été baptisées à l'origine « nuit des guerriers de l'amour » par leur concepteur Michel-Ange Amar, ce qui laisse entrevoir une vision plus nuancée de la masculinité chrétienne que l'appellation actuelle.

³ Entretien avec Jon, le 1^{er} avril 2019 à Nanterre.

Maizeroi, « c'est un moyen d'éduquer en fait, parce qu'en fait quand le corps prend le dessus, la relation sexuelle, on devient esclave du sexe »⁴. Son propre engagement, chez les hommes d'affaires du Plein évangile puis dans le renouveau charismatique, coïncide avec une crise personnelle, au moment où il refuse de s'occuper d'un enfant qu'il a eu avec une de ses maîtresses et réalise qu'il a « abîmé » son épouse et ses enfants : « J'ai bourlingué dans le sexe au maximum », dit-il, « je n'ai jamais été heureux. J'ai entrevu le bonheur le jour où j'ai pu être fidèle à mon épouse, c'est simple »⁵. Mais ce qui pourrait être compris comme une « domestication », c'est-à-dire littéralement un retour des hommes à la maison par leur recentrement sur la vie familiale et le foyer (Martin, 2003 : 54), est revendiqué ici comme un moyen de surmonter la « faiblesse » structurelle de l'homme antillais. Vie et Partage reprend en effet à son compte la thèse du « père oblitéré » (Léssel, 1996), considéré comme la source principale du malaise des sociétés antillaises. Par un jeu d'inversion symbolique, la fidélité conjugale ou la chasteté ne sont plus synonymes de faiblesse et de privation, mais de force masculine. L'objectif est avant tout de rompre avec l'illégitimité du pouvoir paternel, liée à ce qui est considéré comme l'irresponsabilité des hommes dans une société antillaise matrifocale (Mulot, 2009, p. 123). Le berger du groupe parisien de Vie et Partage explique :

La majeure partie des Antillais ont été éduqués dans cette notion d' « avoir plusieurs femmes c'est la base » ; « Mon père était comme ça (...) les cousins sont comme ça donc c'est comme ça, c'est la vie ! C'est normal, ils n'ont pas la sensation profonde de blesser le cœur de Dieu donc s'ils n'ont pas la sensation de faire mal (...). Il y a un truc aussi que j'ai observé : l'homme aussi [146] a peur de souffrir, il a peur de ce qu'on appelle « un gros poil » : en Martinique c'est un chagrin d'amour. Pour ne pas souffrir, l'homme en Martinique, il se montre fier mais il a peur de l'engagement parce que si je m'engage avec quelqu'un et que cette personne me trahit, je ne vais peut-être pas m'en relever donc je me mets une sécurité pour ne pas souffrir (...). Parce que l'homme antillais, il se montre fort et orgueilleux, mais il est beaucoup plus faible qu'il n'y paraît et aujourd'hui d'ailleurs quand tu t'engages avec une seule femme tu vas être vu comme un faible, tu es vu comme celui qui est sous la domination d'une femme, qui a réussi à te tenir en

⁴ Entretien avec R. Maizeroi, le 19 janvier 2019 à Fontainebleau.

⁵ Ibidem.

esclave ou dans une prison alors que non ! Le modèle de Dieu c'est ça ! c'est pour ça que tout est à l'envers »⁶.

L'engagement dans une communauté religieuse moralement exigeante et le « combat » à mener pour régénérer la société impliquent donc une reconfiguration des termes de la masculinité, sur un registre proche de celui mis en avant par des mouvements évangéliques comme *Promise Keepers* : « une masculinité à mi-chemin entre la force et la sensibilité », qui tout en valorisant une attitude égalitaire (dans les décisions domestiques, par exemple), autorise l'affirmation d'une hégémonie masculine « sous le vernis de la sensibilité » (Donovan, 1998, p. 826).

Le groupe parisien de Vie et Partage : formes de l'engagement en contexte migratoire

Né en région parisienne en 1981, le berger (responsable) du groupe parisien a grandi à partir de 5 ans dans le canton du Robert, où son père enseignait en lycée professionnel. Dès le lycée, il participe avec sa future épouse au groupe de prière charismatique mis en place par Michel-Ange Amar et c'est là qu'il vit quelques années plus tard, en 2002, ce qu'il décrit comme sa « rencontre personnelle avec le Seigneur ». L'année suivante, il rejoint sa fiancée en région parisienne où elle fait des études universitaires en marketing. Ils fréquentent d'abord une paroisse de Seine Saint-Denis « où la foi n'est pas celle qu'il y a en Martinique », une expérience qu'il estime aujourd'hui « très dure spirituellement, mais très bénéfique, parce que tu te dis 'Mais tu étais attaché à quoi ? À une ambiance ou à Dieu lui-même ? ' »⁷. Opposé, comme la plupart des Antillais catholiques d'Île-de-France, à l'idée d'une paroisse antillaise (« Ça me dérange, cette notion de paroisse antillaise, mais profondément, ah oui ! »⁸), il met aussi en garde contre « une recherche [147] identitaire et culturelle [qui] peut devenir un poison pour la foi ». Mais son épouse et lui cherchaient une communauté, « une oasis » et c'est finalement auprès de coreligionnaires antillais qu'ils l'ont trouvée, avec la création du groupe parisien de Vie et Partage : « Les frères de Vie et Partage Martinique (...) ont été sollicités par des parents, qui ont dit : 'Mais qu'est-ce que vous faites pour nos enfants à Paris ?' Et le modérateur [Rio Maizeroi] a eu l'idée

⁶ Entretien du 13 décembre 2018 à Pontault-Combault.

⁷ Ibidem.

⁸ Sur ce point, voir aussi le chapitre de G. Malogne-Fer.

de motiver son fils qui était à Paris, pour lui dire : 'Écoute mon fils, il faut que tu fasses un groupe pour les jeunes' ». D'autres groupes ont ensuite vu le jour dans des grandes villes universitaires, à Bordeaux, Marseille et Toulouse. Cette expansion de la communauté en France métropolitaine traduit le souci moral de parents conscients que la vie étudiante, doublée de l'éloignement, est généralement peu favorable au maintien de l'engagement religieux⁹. Elle peut aussi être lue comme une déclinaison, au sein de l'espace national français, des dynamiques transnationales observables dans le cadre plus large des migrations internationales, à travers lesquelles « les immigrants forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées [*multi-stranded*] qui relient leurs sociétés d'origine et d'accueil » (Basch, *et al.* 1994, p. 6, in Capone, 2010, p. 238). Ces groupes restent, de fait, placés comme la communauté tout entière sous l'autorité de l'évêque de Martinique, ce qui leur donne une sorte de statut d'extraterritorialité vis-à-vis de l'Église catholique en France métropolitaine.

Pourtant, ils touchent un public sensiblement différent de celui de Martinique, d'âge moyen et d'origine sociale variés. Les groupes métropolitains attirent des jeunes Martiniquais, issus généralement des classes moyennes supérieures (des enfants d'enseignants ou de fonctionnaires de catégorie A), diplômés voire très diplômés. C'est le cas en particulier à Paris, où l'on compte de nombreux cadres supérieurs et ingénieurs diplômés de grandes écoles. Cet écart entre la Martinique et la métropole reflète l'évolution des migrations antillaises depuis le début des années 2000. Les nouvelles « politiques de la mobilité » – le « passeport mobilité » instauré en 2002 et l'élargissement aux Dom, en 2003, de la « continuité territoriale » – privilégient les départs pour les études, la formation et l'insertion professionnelle, si bien [148] qu'en 2010, « 43 % des jeunes natifs [des Dom] diplômés du supérieur résident en métropole contre 15 % des 'peu ou pas diplômés' » (Marie, 2014, pp. 42-43). Pour ces jeunes Antillais, la fréquentation du groupe parisien de Vie et Partage intervient dans le cadre plus large d'une intégration à la société française, à un moment de leur vie marqué par l'entrée dans la vie professionnelle et la mise en couple. Le parcours suivant est caractéristique des changements induits par ces nouveaux profils de migrants.

⁹ En 2004, un article de la revue *Alizés* (publié par l'aumônerie antillo-guyanaise) rappelait les périls liés à ce départ des étudiants antillais vers la métropole : si les étudiants choisissent une ville où la communauté antillaise est peu représentée, leur isolement peut les déprimer et mener à l'échec scolaire ; si au contraire ils choisissent des villes où les Antillais sont nombreux, « ce sont des villes à réputation 'fêtardes' avec un risque de vie noctambule effrénée qui peut tout aussi bien conduire à un échec scolaire » (Laurence Curier, « Chers étudiants si chers à leurs parents », *Alizés* 53(1), avril-juin 2004, pp. 7-8).

Le parcours de Sonia¹⁰

Sonia est née en 1979 à la Martinique, sa mère est standardiste dans une entreprise, son père est cadre supérieur dans l'audiovisuel public. Ses parents n'étaient pas mariés et son père a eu sept enfants avec d'autres femmes que la mère de Sonia. La famille n'est pas très pratiquante, son père se définit même comme athée. Mais Sonia dit avoir reçu une « éducation stricte » et sa mère lui a appris à « faire sa prière ». Elle a été baptisée, n'a pas fait la première communion. Sonia et sa sœur allaient à la messe avec leur grand-mère, elles ont fait leur scolarité dans une école privée catholique.

En 1997, à 18 ans, elle choisit de quitter la Martinique (les jeunes antillais disent souvent qu'ils voulaient « voir autre chose » : elle dit qu'elle a « cherché des études qu'on ne faisait pas du tout en Martinique »). Elle rejoint son frère qui est étudiant à Grenoble. Elle obtient un DEUG en géologie, puis un BTS tourisme et poursuit des études à Lyon et à Paris, où elle obtient un master en marketing international.

Pendant ses études, elle va à l'église de temps en temps et dès la deuxième année à Grenoble intègre l'association locale des étudiants antillais, dont elle devient la secrétaire. C'est dans ce cadre qu'elle rencontre son futur mari, lui aussi martiniquais, qui fait des études d'ingénieur. Six mois plus tard, ils s'installent ensemble.

Par conviction religieuse, elle lui demande de rester chaste jusqu'au mariage, mais elle finit par lui céder « pour qu'on soit ensemble » et pour mettre fin aux tensions que l'abstinence créait entre eux. En 2005, ils s'installent à Paris, en 2009 ils se marient religieusement en Martinique à la demande de son mari, qui a « commencé à nouer une relation avec Dieu » après que sa sœur a « rencontré Dieu ».

Pendant le mariage, une amie – qui vit elle aussi à Paris, fait partie de sa famille éloignée et est par ailleurs parente par alliance de R. Mazeroi – lui demande si elle connaît Vie et Partage. C'est par ce biais qu'ils rejoignent [149] le groupe, dont son mari est aujourd'hui un des responsables. Ils ont deux filles et s'occupent également de la préparation au mariage dans la paroisse proche de leur lieu d'habitation, dans l'Essonne.

¹⁰ Entretien avec Sonia, le 9 mars 2019 à Paris.

On peut repérer dans ce parcours plusieurs points qui caractérisent les jeunes du groupe parisien de Vie et Partage. Le plus évident est qu'ils n'ont ni le même profil sociologique, ni le même mode de vie, ni les mêmes pratiques religieuses que la génération précédente des migrants antillais : arrivés dans les années 1960-70, ceux-ci se sont installés en région parisienne avec des emplois de petits fonctionnaires (à la Poste, la RATP et dans les hôpitaux) et ont été logés dans l'habitat social de la périphérie, avec les ouvriers et d'autres populations migrantes. Les jeunes de Vie et Partage Paris – en particulier ceux qui sont « communautaires », engagés pleinement en tant que membres de la communauté à participer régulièrement aux activités – habitent rarement en Seine Saint-Denis, mais plus souvent dans les Hauts-de-Seine ou l'Essonne.

Les différences de pratiques sont quant à elles à examiner de près, car elles portent moins sur les pratiques elles-mêmes que sur la manière dont elles sont vécues et interprétées. Objectivement, les deux générations ont en commun des pratiques traditionnelles de dévotion telles que le chapelet, la fréquentation très régulière des messes (tous les jours pour ceux qui font partie du noyau dur de Vie et Partage Paris), les pèlerinages. Mais les premiers faisaient la prière du chapelet dans des groupes paroissiaux du Rosaire, alors que les seconds se réapproprient ce qu'ils décrivent en souriant comme « un truc de vieille femme » suivant la logique du renouveau charismatique – une foi personnelle, simple et authentique – et comme une technique de consécration personnelle, dans le cadre de réunions communautaires centrées sur le témoignage et la lecture biblique. Les deux générations de catholiques antillais partagent également un même enthousiasme pour les pèlerinages mariaux, mais Vie et Partage a noué une relation particulière avec le site de Medjugorje, animé par la communauté charismatique des Béatitudes (Claverie, 2003, p. 232). Le groupe parisien organise plusieurs fois par an des voyages à Medjugorje et participe chaque été au Festival des jeunes qu'il présente sur son site internet comme une occasion de « redynamiser ta vie spirituelle avec des milliers d'autres jeunes du monde entier autour de Marie »¹¹. Enfin, des catholiques des deux générations peuvent se retrouver au sein du renouveau charismatique ou dans la fréquentation de lieux [150] emblématiques comme la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre. Ils se réunissent souvent au même moment, le samedi après-midi. Mais le registre charismatique qui attire les générations plus âgées vers des groupes comme « Cœur de Jésus » ou « Christ est

¹¹ Page d'inscription au festival des jeunes de 2021, <https://www.vieetpartage.com/paris/festival-des-jeunes-2021-a-medjugorje/pg0/pt2625> (consultée le 14 janvier 2021).

vivant »¹² tranche nettement avec les pratiques observables lors des rencontres du groupe parisien de Vie et Partage. Si ces rencontres se concluent par un temps de prière ouvert à ceux qui en font la demande, dans une salle distincte, l'expérience collective des manifestations les plus effervescentes de « l'action du Saint-Esprit » cède ici la place à des formes de recueillement plus retenues et à une insistance sur l'ascèse personnelle – la référence au Saint-Esprit étant plutôt associée à une forme d'informalité (laisser « souffler le Saint Esprit où il veut »).

Le groupe parisien de Vie et Partage se distingue en second lieu par son insistance sur la mise en règle des vies conjugales et son idéal de la chasteté avant le mariage, là où les générations précédentes avaient tendance à dissocier vie conjugale (considérée comme une affaire personnelle) et pratique religieuse. À travers un accompagnement personnalisé des jeunes couples et des retraites de couples, le groupe propose un encadrement normatif destiné tout particulièrement aux jeunes qui entrent dans la vie conjugale. Les retraites de couples sont ainsi l'occasion de confronter les représentations courantes de la conjugalité et de la sexualité aux Antilles, fortement différenciées selon le genre, à une conception plus unitaire qui implique une reformulation de la masculinité. Lors d'une de ces retraites, en janvier 2019 à Fontainebleau, par exemple, le temps de discussion en groupes séparés hommes/femmes souligne l'écart entre le discours de responsabilité tenu par les jeunes femmes (« C'est moi qui gère tout, je porte tout », dit l'une d'entre elles) et celui de leurs conjoints, davantage centrés sur la difficulté de renoncer à une liberté (notamment sexuelle) vécue comme inhérente à l'identité masculine¹³. Les valeurs de la morale chrétienne y sont aussi opposées à un contexte français largement déchristianisé : « Nous vivons dans une société où l'impureté est dans l'atmosphère », explique le berger du groupe parisien en conclusion d'une de ces retraites, « dans une société où on te dit que pour le bien-être de ton couple, tu peux avoir une relation [151] extraconjugale ». Le « combat spirituel » pour construire un couple conforme à la volonté de Dieu se joue donc sur un double front, en rupture avec les schèmes dominants aux Antilles mais aussi en France métropolitaine.

¹² « Cœur de Jésus » est un groupe créé en 1998 au sein de la paroisse de la Trinité (Paris 9^e), animée par les prêtres de la communauté de l'Emmanuel (<https://groupecoeurdejesus.com>). « Christ est vivant », le plus ancien, le plus important groupe de prière charismatique en région parisienne, a été créé en 1995. Il se réunit à la paroisse Sainte Jeanne d'Arc (Paris 18^e) animée par la communauté du Chemin neuf (<http://christestvivant.fr>).

¹³ L'observation simultanée de ces groupes a été réalisée avec Gwendoline Malogne-Fer.

L'intersection entre origines antillaises, capital culturel et position professionnelle conduit toutefois à des négociations avec les normes catholiques officielles en ce qui concerne la contraception et le nombre d'enfants. Si tous les membres du groupe reconnaissent l'exemplarité de la famille que forment le berger, son épouse et leurs sept enfants, ils ont aussi fait le choix pour eux-mêmes – comme Sonia et son mari – de limiter le nombre de naissances, en ayant recours à des méthodes de contraception qu'ils jugent compatibles avec leur engagement catholique (comme la méthode dite des températures). Ces accommodements facilitent la poursuite d'une carrière professionnelle par les femmes. Ils sont aussi concordants avec l'évolution récente de la natalité en Martinique, qui a vu le nombre d'enfants par femme chuter très rapidement, de 6 au début des années 1960 à 1,94 aujourd'hui : une diminution corrélée à l'élévation du niveau d'éducation et qui traduit « une maîtrise quasi complète par les femmes antillaises de leur reproduction » (Marie, 2015, p. 56). La conjugaison d'un engagement catholique exigeant, d'une carrière professionnelle de haut niveau et d'une vie de couple s'avère en revanche difficile pour nombre de jeunes femmes antillaises (trentenaires ou quarantenaires) fréquentant le groupe parisien de Vie et Partage. Soucieuses de trouver un conjoint qui partage leurs croyances et leur conception de la morale catholique, elles font face à la fois à l'indifférence religieuse de leur cercle de relations professionnelles et au petit nombre de jeunes hommes antillais susceptibles de partager un niveau professionnel et un engagement religieux équivalents. Le groupe parisien a ainsi mis en place un programme d'accompagnement, baptisé « Chemin de Vie », destiné principalement à ces femmes et qui vise, explique Tania (37 ans, ingénieure diplômée d'une grande école et célibataire) à « nous engager à vivre la chasteté et à réfléchir un peu sur notre vocation »¹⁴. Cette période d'accompagnement et d'introspection, qui inclut des pratiques inspirées des pratiques monacales des Dominicains (comme la liturgie des heures) et un service dans l'église, peut conduire à reformuler un célibat subi en vocation au service de Dieu. Il peut aussi contribuer à faire envisager le mariage comme partie prenante d'une vocation plus laïque : « Qu'est-ce que votre vie sera pour le Seigneur ? Est-ce que vous aurez un voile de mariée ou de religieuse ? » résume Carole, qui a rencontré [152] son futur mari dans un groupe « Chemin de vie »¹⁵. Le programme a selon elle produit, en moins de dix ans, trois vocations religieuses et six mariages.

¹⁴ Entretien avec Tania, le 30 mars 2019 à Paris.

¹⁵ Entretien avec Carole, le 13 avril 2019 à Paris.

Universalité catholique et ressourcement communautaire

L'expérience de ces jeunes femmes célibataires engagées dans le groupe parisien de Vie et Partage traduit plus généralement la persistance d'un entre-soi antillais davantage subi que choisi, en dépit d'une volonté militante de contribuer à la revitalisation spirituelle de l'Église catholique en France métropolitaine. Comme les générations précédentes d'Antillais catholiques en Île-de-France, les membres du groupe parisien Vie et Partage refusent l'idée de paroisses antillaises et l'enfermement dans un entre-soi communautaire. Par le biais des écoles d'ingénieurs, certains ont découvert ce qu'ils appellent le catholicisme identitaire français, c'est-à-dire le catholicisme des classes sociales supérieures, qui participe au maintien de sociabilités distinctives imbriquant appartenance religieuse et de classe (Bozouls, 2021). Ils refusent quant à eux d'être renvoyés à un entre-soi catholique minoritaire, qui serait fondé non sur l'intensité d'un engagement religieux mais sur leur origine antillaise. Pourtant, comme les générations précédentes et en dépit de leur position sociale nettement plus élevée, leur cercle de sociabilité est principalement constitué d'Antillais, ce qui souligne notamment le poids persistant des rapports sociaux de race dans la société française, mais aussi un besoin de se retrouver régulièrement entre Antillais.

Le groupe lui-même, dont les réunions attirent régulièrement une centaine de personnes, est fréquenté quasi exclusivement par des Antillais, mais tous ses membres insistent sur le fait que Vie et Partage n'est pas une communauté pour les Antillais mais pour tous les catholiques. Le berger du groupe parisien explique ainsi que : « Souvent on nous dit 'ah vous êtes un groupe d'Antillais', je dis non. De fait, la majeure partie des gens qui sont là sont des enfants d'hommes et de femmes qui vivent aux Antilles donc forcément il y aura une dimension, une population antillaise mais moi en tant que responsable je dis : ce groupe n'est pas un groupe d'Antillais c'est un groupe de chrétiens et ça n'a rien à voir ! ». « Le but justement de la manœuvre », poursuit-il, « c'est de ramener de la vie dans l'église et c'est pour ça que je dis souvent et quand j'en parle aux frères aussi à Paris je dis : [153] vous êtes venus dans un QG, prenez ce groupe comme un quartier général dans lequel vous allez reprendre des forces pour aller non seulement dans l'église mais dans le

monde »¹⁶. Rio Maizeroi reprend lui aussi le thème de « la mission retour », qui inscrit les migrations Sud-Nord dans la perspective idéologique d'un nouvel élan missionnaire (Morier-Genoud, 2018).

« J'espère qu'un jour il y aura une majorité de métropolitains et très peu d'Antillais, parce que c'est une question de proportion de population, c'est le même Évangile qui est prêché. C'est bien les Européens qui nous ont apporté l'Évangile. C'est bien eux ! Donc il est normal, si maintenant ils sont en train de perdre la foi, que nous soyons quelque part ceux qui rallument la mèche »¹⁷.

Le fait que leur cercle de sociabilité tend malgré tout à se limiter aux Antillais indique que l'appartenance au catholicisme ne joue finalement qu'à la marge dans leur intégration sociale en France, qui passe avant tout par une insertion professionnelle. S'ils sont plusieurs à être engagés, comme Sonia et son mari, dans une paroisse près de chez eux, leur principal espace religieux de référence reste la communauté Vie et Partage au sein de laquelle ils passent la plupart de leur temps libre. Les circulations entre espace professionnel et espace religieux sont limitées par le fait que leurs collègues de travail n'ont généralement pas du tout les mêmes dispositions religieuses qu'eux, comme l'explique Corinne, une femme martiniquaise de 47 ans, adjointe aux ressources humaines dans une grande entreprise de la Défense :

Je fréquente beaucoup d'Antillais, j'ai une vie antillaise ici, mais par exemple j'ai un collègue antillais dans mon groupe, à la direction des ressources humaines, mais mon collègue proche c'est une Portugaise, mais pas...bien sûr on se fréquente mais je ne sais pas, je suis plus attirée par l'autre et en général, par celui qui est différent de moi vraiment. Je suis plus proche d'autres personnes que des Antillais dans mon cercle professionnel. Alors que dans ma vie de tous les jours, je fréquente des Antillais, c'est très paradoxal.¹⁸

¹⁶ Entretien *op. cit.*

¹⁷ Entretien *op. cit.*

¹⁸ Entretien avec Corinne, le 20 novembre 2019 à la Défense.

Conclusion

Le cas du groupe parisien de Vie et Partage ouvre des perspectives de recherche sur l'articulation entre communautés religieuses et communautés migrantes au sein du renouveau charismatique français. Initialement conçu sur le modèle d'une « communauté de communautés » (Csordas, 2014, p.176), le renouveau charismatique s'est progressivement rapproché du cadre paroissial, notamment à Paris où des communautés charismatiques ont aujourd'hui en charge plusieurs paroisses. Mais S. Dolbeau note dans le cas de l'Emmanuel à Paris la prépondérance de l'idéal d'une « paroisse dans la communauté », qui verrait la communauté paroissiale rejoindre les valeurs et les formes d'engagement promues par la communauté charismatique (Dolbeau, 2019 : 8). L'entre-soi communautaire et un discours de la conversion revendiquant une foi intransigeante peuvent contribuer à creuser un premier écart avec les paroissiens ordinaires. Mais l'analyse de ces relations entre communautés et paroisses ne peut s'en tenir au seul registre religieux, et doit notamment inclure les effets des discriminations raciales et des rapports sociaux de classe.

Références bibliographiques

AUBOURG Valérie, 2020, *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme*, Genève, Labor et Fides.

BASCH Linda, GLICK SCHILLER Nina ET SZANTON BLANC Cristina, 1994, *Nations Unbound : Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach.

BOZOULS Lorraine, 2021 [à paraître], « Imbrications et contradictions entre appartenance religieuse et de classe au sein du pôle privé des classes supérieures », in FAVIER Anthony, FER, Yannick, GALONNIER, Juliette et PERRIN-HEREDIA Ana (eds.), *Religions et classes sociales*, Lyon, ENS Éditions.

CAPONE Stefania, 2004, « Religions en migrations : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart* 56, pp. 235-259.

CELESTINE Audrey et ROGER Aurélie, 2014, « 'L'outre-mer' à la croisée du national et du local. Construction, évolution et appropriations d'une catégorie sur trois terrains ultramarins », *Terrains & travaux* 24, pp. 121-142.

In : V. Aubourg, J. Barou et C. Campergue (dir.), *Migrants catholiques en France. Ancrages sociaux et religieux*, Grenoble, PUG, 2023 : 141-154

CLAVERIE Élisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

CSORDAS Thomas, 2014, « A global geography of the spirit : the case of Catholic Charismatic communities », *International Social Science Journal* 63 (209-210), pp. 171-183.

DELISLE Philippe, 2000, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Paris, Karthala.

DOLBEAU Samuel, 2019, « Le rapport de la Communauté de l'Emmanuel avec ses paroisses parisiennes. S'accommoder sans se diluer, se spécifier sans s'isoler », *Émulations* (varia), [en ligne] <https://doi.org/10.14428/emulations.varia.023>

DONOVAN Brian, 1998, « Political consequences of private authority: Promise Keepers and the transformation of hegemonic masculinity », *Theory and Society* 27, pp. 817-843.

LESEL Livia, 1996, *Le père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan.

MARIE Claude-Valentin, 2014, « Des 'nés' aux 'originaires' DOM en métropole : les effets de cinquante ans d'une politique publique ininterrompue d'émigration », *Informations sociales* 186, pp. 40-48.

MARIE Claude-Valentin, 2015, « Les 'modèles familiaux' dans les Dom : entre bouleversements et permanence », *Politiques sociales et familiales* 119, pp. 55-64.

MARTIN, Bernice, 2003, « The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in KERN Richard K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden, Blackwell, pp. 52-66.

MORIER-GENOUD, Éric, 2018, « 'Reverse Mission': A Critical Approach for a Problematic Subject », in ALTGLAS Véronique et WOOD Matthew (eds.), *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approachs*, Leiden, Brill, pp. 169-188.

MULOT, Stéphanie, 2009, « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart* 49, pp. 117-135.

OBADIA, Lionel, 2010, « La 'religion populaire' : un concept anthropologique ? », in Département d'ethnologie (Université de la Réunion), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Sainte-Clotilde, Surya éditions, pp. 33-51.

PRUDHOMME Claude, 2010, « Quand l'histoire des religions populaires se tournent vers l'anthropologie », in DEPARTEMENT D'ETHNOLOGIE (Université de la Réunion), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Sainte-Clotilde, Surya éditions, pp. 19-32.